

ヴェーバーにおける普遍性の問題

千葉 芳夫

序

『宗教社会学論集』序言におけるヴェーバーの次の言葉は、よく知られている。

「近代ヨーロッパの文化世界に生を享けた者が普遍的な (universalgeschichtlich) 諸問題を取扱おうとするばあい」彼は必然的に、「いいたい、どのような諸事情の連鎖が存在したために、他ならぬ西洋という地盤において、またそこにおいてのみ、普遍的な意義と妥当性 (universelle Bedeutung und Gültigkeit) をもつような発展傾向をとる文化的諸現象が姿を現すことになったのか」という問題の立て方をするであろう (S. 1, 訳五頁)。

「普遍的な意義と妥当性」をもつ文化現象としてまずあげら

れているのは、科学である。「今日、われわれが『妥当的』だと認めるような発展段階にまで到達している『科学』なるものは西洋だけにしか存在しない」(同所)。そしてその後に、芸術、官僚組織、国家、さらに、「近代西洋においてわれわれの生活を支配しつつあるもつとも運命的な力」(S. 1, 訳九頁)である資本主義があげられる。

西洋においてのみ出現しえた現象に普遍性を認めることは、西洋中心主義的な思考の表れとも思える。だが、合理化・合理主義の多様性を強調し、また、価値の多神教の立場に立つヴェーバーが、単純に西洋中心主義を表明するとも考えにくい。

嘉目は、「ヴェーバーの『文化の普遍史』と文化の比較研究は、『生の合理的規制』による文化的生と文化的世界の創造という『普遍的』現象を踏まえ、多様な文化圏のそれぞれにおい

ていかなる『生の力』がその文化圏を支配したかというテーマを追求するものである」という解釈を示している(嘉目、一〇二頁)。

だが、ヴェーバーが問題としているのは、「多様な文化圏」ではなく、西洋においてのみそのような現象が生じたということ、言い換えれば「西洋文化のおびている独特な『合理主義』」(S.11, 訳二二頁)である。嘉目のように多様な文化圏において追求されるテーマであるから「普遍的」だ、という解釈はとれないであろう。

これに対してシュルプターは、「普遍史」と「普遍史的問題」とを区別しつつ、次のように言う。西洋近代の合理主義は「現世支配の合理主義」と特徴付けられるものである。そして「現世支配の合理主義はわれわれの観点なのであって、この観点からわれわれはいわば探照灯を手にして世界史の一端を照らし出すのであり、現世支配の合理主義はわれわれに対して、持続性がわれわれにとって重要である限り、正しさの要求をもつのである」(Schuchter, S. 36-7, 訳四〇頁)。つまり、「現世支配の合理主義」は特殊西洋的な歴史の産物であり、普遍史ではない、ということである。だが、「近代西洋の文化はしかし同時にすべての文化人(Kultur Mensch)の関心を引くような性質をもつ。というのも、近代西洋の文化は歴史的には未知の、文

化人の新しい解釈をもたらしたからである。これは近代西洋の文化をたんに一箇の特殊現象たらしめるだけではなく、その文化に特殊な地位を与えるものである。そしてそうであるがゆえに、近代西洋の文化は一箇の普遍史的な問題を設定するのであるし、普遍的な意義と妥当性をもつのである」(ibid., S. 37, 訳四〇一頁)。

近代西洋に固有の現象ではあるが、それを超えてすべての「文化人」に突きつけられた問題であるから「普遍的」だ、ということであろう。これは、「近代西洋の合理主義の特殊な文化的業績」を「現世の脱呪術化」だとするところから出てくる解釈のようである(ibid., S. 36, 訳三八頁)。だが、脱呪術化された、「神々の闘争」という状況下での「文化人」の在りようという問題は、科学、芸術など、「序言」でヴェーバー自身があげている現象とは、そのまま一致するものではない。

また、矢野のように、同時代の人々が近代西洋の文化現象を普遍的だと「考えたがる」ことに対して、ヴェーバーが「留保をつけようとしている」のだ、という解釈もある(矢野、二〇四頁)。

ヴェーバーは、ここで普遍史や普遍性の概念を明確に説明しているわけではない。それゆえ、「序言」のこの箇所の解釈は、彼の合理性や合理主義の概念をどう解釈するかに応じて大きく

異なってくるのである。この論考では、まず「普遍性」という語に注目するところから考察を始めてみたい。

1、普遍性と個性

「客観性」論文および「文化科学の論理学の領域における批判的研究」（以下では「批判的研究」と略記する）という比較的早い時期の方法論的著作においてヴェーバーは、一般性・普遍性と個性との関連について論じている。

「客観性」論文は、「価値自由 (Wertfreiheit)」の主張で知られているが、そこではまた、社会科学あるいは文化科学の「価値関係性」も重要な論点となっている。現実は無限に多様であり、それゆえ現実を「あるがままに」認識することはできない。社会科学の、文化科学的認識には、「価値理念」に基づく指導的観点が必要であり、それゆえその認識は「一面的」であらざるをえない。

このようなヴェーバーの主張は、すでによく知られたものであり、これ以上説明の必要はないであろう。この論考において注目したいのは、法則論的認識との関係である。

「社会科学の関心の出発点は紛れもなく、われわれを取り囲む社会的文化生活の現実」に、それゆえ个性的に (individuell) 形

形成された姿である」(1904, S. 172, 訳七七頁)。認識の対象となるのは、「个性的な」現象、事実である。それは、「現実性」はもっぱら具体的なもの (das Konkrete)、个性的なもの (das Individuelle) にのみ帰属する」からである (1906, S. 230, 訳一二四頁)。そして、「もっぱら、个性的實在の一部分のみが、われわれが当の實在に接近するさいの文化価値理念に関係しているがゆえに、われわれの関心を引き、われわれにたいして意義をもつ」のである (1904, S. 178, 訳八七頁)。

ここには、抽象的なものを排し、具体的なもの、個別的なものに価値をおく歴史主義的思考が色濃く現れている⁽¹⁾。この立場は、普遍的な法則の認識が科学の目的であるとすると、自然科学的あるいは実証科学的な立場とは対立する。認識の対象は、法則でも、できるだけ多くの現象に共通するものでもない。

「もとより、意義あるものは、それ自体としてなんら法則そのものとは一致せず、しかも、当の法則が、普遍妥当的 (allgemein gültig) となればなるほど、そうである。というのも、實在のある構成部分が、われわれにたいしてもつ特定の意義は、もとより、その部分ができるかぎり多くの他の部分と共通する関係のうちに、見いだされるわけではけつしてない」(ibid., S. 176, 訳八三四頁)。

「精密自然科学にとっては、『法則』が普遍妥当的であればあ

るほど、それだけ重要であり、価値も高い。ところが、歴史的現象をその具体的な前提において認識しようとする研究にとつては、もつとも一般的な (allgemeinst) 法則は、その内容がもつとも希薄であるから、通例もつとも価値に乏しい。というのも、ある類概念の妥当——その範囲——が広汎にわたればわたるほど、それはわれわれを、現実の豊かさから遠ざける。じつさい、類概念が、できるだけ多くの現象に共通なものを含むために、それは、できるかぎり抽象的な、したがって内容に乏しいものでなければならぬ。文化科学においては、一般法則的なもの (das Generelle) の認識は、われわれにとり、けつしてそれ自体として価値のあるものではない」(ibid., S. 179-80, 訳九一頁)。

もつとも、法則的知識がまったく無意味というわけではなく、個性的現実を認識するための手段として役立つ、とされるのだが、ここではこれ以上方法論そのものに立ち入る必要はない。

さて、ヴェーバーは我々の学問的関心を引く、個性的な実在がもつ意義を「客観性」論文では「文化意義 (Kulturbedeutung)」と呼んでいる。社会科学は、「文化科学」である。「文化科学」とは、「生活現象をその文化意義において認識しようとする」(ibid., S. 175, 訳八一頁) 学問である。

経験科学が行うのは、思考による実在の秩序づけであるが、それには二つの方法がある。一つは、価値理念によって「色彩づけられた実在の構成要素を、その文化意義という観点のもとに抽出し、秩序づける」方法であり、もう一つは、「当の実在を分析して法則に下屬させ、一般法則的な (generell) 概念のなかに秩序づける」ものである (ibid., S. 176, 訳八四頁)。前者が文化科学を、後者が自然科学 (およびそれをモデルとする実証科学) を意味することは明らかであろう。

「批判的研究」の中でヴェーバーは、歴史的個体の意義は、因果的意義からは区別されなければならない、とした後で、次のように述べている。「一般的 ≡ 普遍的 (allgemein = universell) 意義をもつ『価値』は一般的 ≡ 一般法則的 (allgemein = generell) 概念であるという考え方は奇妙である……」(S. 254, 訳一五七頁)。

一般的あるいは普遍的と訳される語として、ヴェーバーは、allgemein, generell, universell の三つを使用している。この内 generell は、法則的な一般性・普遍性、あるいは多くの現象における共通性を意味している。また、allgemein は、generell および universell の上位概念であり、両者に代置しうる語として用いられている。⁽²⁾

universell という語は、それほど多く使われているわけでは

ないが、きわめて特徴的な使い方がされている。先ほど引用した「社会科学的関心の出発点は紛れもなく、われわれを取り囲む社会的文化生活の現実」、それゆえ個人的に (individuell)、形成された姿である」という箇所において、「社会科学は、この姿の、普遍的な (universell)、しかしだからといって個人的に形成されていることにはもとよりいさかも変わりのない連関と、それが、他の、もちろんこれまた個性的性質をそなえた社会的文化状態から生成されてきた経緯とを、究明する」(1904, S. 172, 訳七七頁) という言葉がある。つまり、個人的であること (個別性) と普遍的であること (普遍性) とは矛盾しない、ということである。

「批判的研究」において彼は、「意義ある (bedeutungsvoll)」という言葉の意味を分析し、それを三つに区分している。第一は、「認識手段」としての意義、第二は、「一つの歴史的連関の因果的構成要素」としての意義 (因果的意義) である。そして、第三にこのような意義を凌駕する最高の意義が存在する (SS. 244-5, 訳一四三-五頁)。これは、「因果的意義」とは区別されなければならない「多かれ少なかれ普遍的な (universell) 意義」だとされる (S. 253, 訳一五六頁)。

「一般的＝普遍的意義」とは、「客観性」論文における「文化意義」と同義と考えられるが、それは、個性的な現象のもつ意

義である。⁽³⁾つまり、ヴェーバーは、個性的なものこそが「普遍的な」意義をもつのだ、と主張しているのである。そして、この意義は、「可能的価値諸関係に即した対象の、……内容であり、……歴史的個体に向けられた我々の関心の内容である」と説明されている (S. 253, 訳一五七頁)。

だが、「価値諸関係による把握は歴史的变化に服する」(S. 261, 訳一七〇頁)。「価値理念」の主観性および意義の歴史的变化には、「客観性」論文でも言及されている。文化科学は、事実判断という面においては、「客観性」をもちうるのであるが、「意義」の面では、「文化の性格、ならびに人間を支配する思想そのものとともに、歴史的に変遷をとげる」(S. 183, 訳九九頁)。

文化的あるいは歴史的現象については、一般性・共通性のある現象ではなく、個性的なものにこそ意義がある、という考えは理解できるものである。(もつとも、「関心」のありようによつては、共通のもの、一般的なものに意義を見出すこともありうるだろうが。) だが、「主観的な」価値理念に導かれ、歴史的に変化する意義をなぜ「普遍的」と言いうるのだろうか。⁽⁴⁾「客観性」論文にしても「批判的研究」にしても、この点に関しては、それ以上の議論はなされていない。個別的なものに (こそ) 普遍的な意義がある、という主張はされているが、なぜ普

遍的でありうるのかについての説得力ある説明はなされていないのである。

2、普遍性と合理性

個性的なものが普遍的な意義をもつ、という見方は、「序言」における、西洋においてのみ出現しえた現象が普遍的な意義と妥当性をもつ、という見方に通じるもののように思われる。

「われわれにとって、文化の普遍史(的考察) (Universalgeschichte der Kultur) における中心問題は、純粹に経済だけをとってみたばあい、……到るところに見られる資本主義的活動そのものの展開といったことではなくて、むしろ、自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義の成立という事実だということになる」(1920, S. 10, 訳一九頁)。なぜなら、この資本主義は、西洋以外には、「世界中のどこにも発展することのなかったような種類の資本主義」(ibid., S. 7, 訳一五頁)だからである。

だが、個性的な現象だけに意義がある、という見方は、論理的には、いかなる文化に対しても成り立ちうるものである。西洋においてのみ成立したもののだけではなく、他の文化圏における個性的現象も、ある「認識関心」、ある「価値理念」からす

れば、当然意義のあるものとなりうる。少なくとも、「客観性」や「批判的研究」における議論は、このような解釈を許すものである。

しかし、「序言」においては、西洋においてのみ、普遍的な意義と妥当性をもつ現象が現れえた、と述べられている。「序言」が書かれたのは、「客観性」や「批判的研究」から一五年近く経ってからである。この間にヴェーバーの考えに変化が生じた、ということであろうか。

「序言」では、普遍的な意義と妥当性をもつとされる事例について、「結局のところ、問題になっているのは明らかに西洋文化のおびている独特な『合理主義』である」とされる(S. 1, 訳二二頁)。他文化圏では見られない「合理主義の独自な特性」(S. 1, 訳二二頁)こそが問題なのである。「どうして、中国やインドでは科学も芸術も国家も経済も、総じて、西洋の特色をなしている合理化の軌道にそって発展することがなかったであろうか」(S. 11, 訳二二頁)。

ヴェーバーは、「倫理」論文以来、合理性、合理主義、合理化の多様性を強調してきた。「合理化と一口に言っても、あらゆる文化圏にわたって、生の領域がさまざまに異なるにに応じてきわめて多種多様の合理化が存在した」(1920, SS. 11-2, 訳二二三頁)。だが、西洋独自の合理化だけが、普遍的な意義をも

つ文化現象を生み出したのである。それは、西洋（近代）の合理性、合理主義だけが普遍性をもつからだ、と解釈できるであろう。

しかし、西洋の「合理主義の独自な特性」がどのようなものかについて、彼は端的には述べていない。それを明らかにするためには、回り道が必要となる。

3、主観的な合理性と客観的な合理性 ——目的合理性と整合合理性

ヴェーバーは、「社会学の根本概念」の中で、社会学を次のように性格づけている。「社会学は、類型概念 (Typen-Begriff) を構成し、現象の一般法則的規則 (generelle Regeln) を求めるものである。この点、文化的に重要な個々の行為、集団、人物の因果的な分析や帰属を追求する歴史学とは異なる」(S. 9, 訳三二―二頁)。そして「すべて一般化を行う科学に見られるように、社会学の諸概念は、その抽象性のゆえに、歴史の具体的現実と比べて、内容の乏しいものにならざるを得ない」(S. 9, 訳三三頁)。「客観性」論文や「批判的研究」における「個性的なもの」の強調と比較すれば、ヴェーバーの思想的立場がいかに変化したかがよく分かるであろう。この時期には彼

は、歴史主義から完全に離れてしまったと考えてよい。

この変化と関連するものとして注目すべきは、主観的な合理性と客観的な合理性との区別である。

「客観性」論文においても、経験科学は与えられた目的に対する手段の適合性を考察することができる、と述べられている。「われわれは、(われわれの知識の、そのときどきの限界内で) いかなる手段が、ある考えられた目的を達成するのに適しているか、それとも適していないか、ある妥当性をもって確定することができ」(S. 149, 訳三二頁)。

だがここで問題とされているのが適合性についての主観的な考察なのか、それとも「客観的な」妥当性なのか、ということとは、必ずしも明確ではない。というよりも、両者を区別する視点そのものが存在していないのである。

これに対して、ほぼ一〇年後に発表された「理解社会学のカテゴリー」では、主観的な「目的合理性 (Zweckrationalität)」と客観的な「整合合理性 (Richtigkeitsrationalität)」が明確に区別される。「主観的に目的合理的に行われる行為と、客観的に『妥当なもの』を基準にして『整合的に (richtig)』行われる『整合合理的』行為とは、それ自体としてはまったく別種のものである」(S. 409, 訳三二頁)。ここでヴェーバーは、呪術的な諸観念を例にとりながら、行為者自身にとつ

ては最高度に目的合理的に行われている行為が、研究者にとつては、「まったく妥当でない前提を基準に」したものでありうると述べている。また逆に、整合合理的な行為が常に目的合理的になされているというわけでもない (S. 411-2. 訳二七頁)。だから、「一見直接に目的合理的に生み出されたように見える諸現象が、実はまったく非合理的な動機によって歴史的に創出され、そしてその後で、生活諸条件の変化がそれらに対して高度の技術的『整合合理性』を附与したために、『適合的』なものとして生き残り、また時には普遍的に (universal) 広まった」というようなことが生じる (S. 411. 訳二五頁)。

「整合合理性」は、客観的な合理性なのだから、それこそが普遍性をもつ合理性だ、と解釈してもよさそうである。だが、「理解社会学のカテゴリー」では、この合理性の基準については、ほとんど触れられていない。「妥当な経験に従ったら抱かれたであろう期待」(S. 408. 訳二〇頁) だとか、「ある行為の整合合理性の程度は、結局のところ、経験科学にとつては、一つの経験的な問題である」(S. 413. 訳三〇頁) といった漠然とした言い方がされているだけである。

4、手段的・技術的合理性

一九一七年に発表された「社会学・経済学の『価値自由』の意味」(以下、「価値自由」と略記) では、主観的な合理性と客観的な合理性の問題がより詳しく論じられている。

「主観的に『合理的な』ふるまいだといつても、合理的に『正しい (richtig)』——すなわち客観的に・科学的な認識にしたがつて・正しい諸手段を使用する——行為と、一致するものではない。……それゆえに、行為の主観的合理化の進行はまた客観的にも、かならずしも合理的に『正しい』行為への方向における『進歩』だとはかぎらないのである」(S. 487-8. 訳九七頁)。

ここで主観的な合理性と対比されている、「合理的に正しい (rational richtig) 行為」が、「理解社会学」における「整合合理的な (richtigkeitsrational) 行為に当たる」ということは、文脈からも、同じ richtig という語が用いられていることから明白であろう。

ヴェーバーが当該箇所で問題としているのは、「合理的進歩」という概念である。そこで彼は、「たんなる分化する『進歩』という意味での『進歩』」、「諸手段の進行する技術的合理性という意味での『進歩』」、「価値増加の意味での『進歩』」と

いう三つの意味を区別している(同所)。この内、「客観的に正しい」と言いうるのは、第二の技術的意味における進歩だとされる。「一義的にあたえられた目的のもとにあつては、諸手段における『技術的な』正しいや(Richtigkeit)」と諸手段における『技術的な』進歩との一義的に確定しうる諸概念が、存在する」(S. 488-9, 訳九九頁)。とすれば、技術的合理性こそが、近代西洋に独自の、普遍的な合理性だということになるであろう。

さらに「価値自由」では、「序言」と類似した問題提起がなされている。「われわれ欧米人の社会生活や経済生活は、独特の仕方において、また独特の意味において、『合理化されて』いる。それゆえに、このような合理化を説明すること、およびこの合理化にふさわしい諸概念を形成することは、われわれの諸学科の主要課題の一つである」(S. 487, 訳九七頁)。

この「独特の合理化」について、音楽に関連して次のように述べられている。「音楽史の中心問題は、近代ヨーロッパ人の関心(『価値関係性』!)の立場にとつては、つぎのようなものであろう。すなわち、ただ、ヨーロッパにおいて、しかも一定の時期において、——このほかのところではいたるところで音楽の合理化が他のしかもたいていは正反対の道をとつたのに反して——、和声音楽が、ほとんどいたるところで民俗的に展

開した多声音楽から展開されたのは、なぜであるか」(S. 483, 訳八九頁)。

ここで重要なのは、三度によって構成される三和音、和音的半音階法、および近代音楽リズム法(強拍部と弱拍部)の成立だとされている。興味深いのは、「序言」の中でもほぼ同じことが述べられていることである(1920, S. 2, 訳七頁)。「価値自由」では、普遍史の問題とか普遍的な意義や妥当性といった言葉は使われていないが、問題となっている事柄は「序言」と同じだ、と考えてよいであろう。

5、形式合理性

「価値自由」における客観的な技術的合理性の概念は、ヴェーバー最後の著作『経済と社会』中の「経済行為の社会学的基礎範疇」における「形式合理性」に近い概念である。

経済行為の「形式合理性(formale Rationalität)」とは、「その経済行為にとつて技術的に可能でもありまた現実には経済行為に適用されてもいる計算の度合い」のことである(S. 44, 訳三三〇頁)。この規定の仕方からは、形式合理性とは計算するという行為の属性だ、ととれる。

だが、一方でヴェーバーは、「貨幣という形態が最大の形式

的な計算可能性を示す」とも述べている (S. 45, 訳三三二頁)。

「貨幣は、これを純粹技術的な観点から見た場合、『完全無欠』な経済計算の手段、すなわち、経済行為の指向における形式的にもつとも合理的な手段である」(S. 45, 訳三三二頁)。この場合には、行為そのものではなく、計算を可能にする手段(「貨幣」)の属性が、形式合理性だということになる。

もつとも、「技術的に可能なかぎり適合的な方法をもちいることによつて目的合理的に計算されている」(S. 45, 訳三三一頁)という言い方もしており、ここでは、行為の合理性と手段の合理性とが結びついて形式合理性を形成する、という意味にとれる。だが、主観的な目的合理性と客観的な合理性との区別に関するこれまでの議論を踏まえれば、厳密に計算しようとする主観的な態度よりもそのような計算を可能とする手段の方に重点が置かれている、と解釈してもいいであろう。

このように解釈するならば、形式合理性は、「価値自由」における客観的な合理性よりも手段的により優れた合理性を意味することになる。というのは、後者は、「一義的な目的」が与えられた場合に、それにもつとも適合的である手段を選ぶことができる、ということであるのに対して、形式合理性は目的に拘わらず利用可能な手段を意味しうるからである。

経済行為の「実質合理性 (materiale Rationalität)」という概

念は、「一定の価値評価の公準」に基づいて経済活動を行った⁽¹⁾り、あるいはそれを評価したりすることである。そして、「この価値評価の公準は高度に多義的である」とされる (S. 45, 訳三三〇頁)。これは、経済活動がさまざまな価値にもとづいて、さまざまな方向性をもつて行われうる、ということを意味する。そして、その活動がどのように方向付けられようとも、「計算」とそれを可能にする「貨幣」とは、経済活動にもつとも適した手段なのである。

このように見てくれば、「序言」における「普遍的な意義と妥当性」をもつ文化現象とは、技術的合理性や形式合理性など、「客観的」でもつとも「合理的な」手段を意味するということになるであろう。⁽²⁾ たしかに、このような手段は西洋以外の諸地域・諸文化においても有効であろう。その意味で、これらの現象に普遍性を認めることは、理解しやすいことである。

だが、手段的・技術的合理性や形式合理性を普遍的だと考えることは、「客観性」論文や「批判的研究」における個性的現象に普遍的意義がある、という主張とは明らかに異なっている。なぜならば、後者では、個別性・個性性にこそ普遍性を見出し⁽³⁾ているのであるが、前者では、それが汎文化的に妥当する⁽⁴⁾ということが普遍性の規準となつて⁽⁵⁾いるからである。そして、前者の場合、それが「独特」である、とされるのは、その合理性そ

ものの性質によつてではなく、それが西洋においてのみ成立しえたからだ、ということになる。歴史主義から離れたことに伴つて、普遍性の捉え方にも変化が生じた、ということであろう。ところで、手段的・技術的合理性を西洋に独特の合理性と考へる場合、いくつかの補足が必要である。

まず第一に、合理化される領域の問題がある。それは、「どのような分野でどの方向に向かつて」(1920, S. 12, 訳二三頁) 合理化が行われるかが、文化史的に重要な意味を持つからである。技術は生のどのような領域にも存在する。呪術的な技術もあれば、性愛の技術もある。ヴェーバーが宗教社会学的考察で強調していることは、プロテスタンティズムの世俗内禁欲に見られるような「世俗の合理化」が、西洋においてのみ起こりえた、ということである。言い換えれば、西洋においてのみ、経済を基盤とする世俗的世界が合理化されたのである。

また、手段的・技術的合理性は、実践的な試行錯誤の内から生まれてくるのではない。「経済行為の社会学的基礎範疇」のなかで、ヴェーバーは、「技術」について次のように述べている。行為の技術とは、「その行為に用いられた手段の総体」であり、「その行為が究極的に指向している意味とか目的」とは無縁なものである。「合理的な」技術とは、経験と熟慮に意識的かつ計画的に指向している手段の使用ということである。

そして、「そのような合理性の最高の形態が科学的思考といわれているものにはかならない」(S. 32, 訳三〇四頁)。

この箇所は、手段的・技術的合理性の延長線上に科学の合理性が位置づけられる、という意味にも解釈できる。だが、むしろ科学の合理性が手段的・技術的合理性を基礎づける、と考へるべきであろう。「価値自由」では、「科学的な認識にしたがつて・正しい諸手段を使用する」ことが、客観的な合理性の特徴とされていた。ある目的にとつて「客観的に」最適な手段を決定することは、ある原因からある結果が生じるという因果命題の「転倒」に他ならない、とヴェーバーは考えている(S. 38, 訳九九頁)。そうであれば、手段的・技術的合理性は、発達した科学の合理性を前提とせざるをえないことになる。

「序言」では、科学が普遍的な意義と妥当性をもつ現象の一つとしてあげられていた。だが、手段的・技術的合理性が西洋に「独特の合理主義」であるとすれば、それを基礎づける西洋科学の合理性もまた、この「独特の合理主義」の中心的な構成部分と考へなければならぬ。

このように考へるならば、科学に基礎をおいた、世俗的世界の手段的・技術的合理化、これこそが「西洋に独特の合理主義」の意味だということになり、それが「普遍的な意義と妥当性」をもつのだ、ということになる。

6、手段的・技術的合理性の限界

しかしながら、ヴェーバーはこのような手段的・技術的合理性を問題なく普遍的なものと見なしているわけではない。

「価値自由」の中で、彼は次のように言う。ある範囲のなかで「技術的評価の一義性を確定したとしても、究極的『評価』の一義性というようなものは、もちろん、えられないであろう」。むしろ、そこから、「ありうる諸評価のかぎりない多種多様さの錯綜ははじまる」(S. 491-2, 訳一〇五頁)⁽⁶⁾。

ヴェーバーはここで次のような事例をあげている。

まず、「人間にとつては、行為の主観的合理性の増加と行為の客観的・技術的『正しさ』の増加とがそれじしん一定の限界をこえれば——それどころか特定の見方からすればまったく一般法則的に (generell) ——、重要な (たとえば倫理的にあるいは宗教的に重要な) 財をそこなうものだと思なされるのである」(S. 492, 訳一〇五頁)。ここで問題とされているのは、すでに「倫理」論文でも強調されていた、合理主義・合理性概念の多様性である。

さらに、より容易に理解できることとして、次のことがあげられる。

「どのように疑念の余地なく『技術的に正しい』経済的な合

理化であっても、この合理化が、その属性それだけによってではまだ評価 (Bewertung) の裁きの前で正当と認められているのではけつしてないのだ」ということである (S. 492, 訳一〇六頁)。つまり、手段としての適切性 (技術的な正しさ) というのは、それだけでは、行為の究極的な評価ではないということである。そして、このことは、すでに「客観性」論文で詳細に論じられていたことである。

そこでヴェーバーは、経験科学は価値判断を行うものではないと主張しつつ、だが、科学が理想や価値判断を扱えないわけではない、と述べている。そして、「理想や価値判断に関する科学的批判」として、次のことをあげている (SS. 149-51, 訳三〇-三五頁)。

(1) 目的に対する手段の適合性。

(2) 目的外の随伴的結果の確定、および「意欲された結果」と「意欲されなかった結果」との相互秤量。このことは「技術的批判の、もつとも本質的な機能のひとつ」だとされる。だが、「この秤量に決着をつけることは」経験科学には不可能である。それは「意欲する人間の課題」なのである。

そして、これ以降は経験科学ではなく、社会哲学の課題だとされるのであるが、

(3) 意欲されたものの意義に関する知識、言い換えれば、具

体的な目的の根底にある、あるいはありうる「理念」を自覚させること。

(4) 意欲された目的とその根底にある理想との「批判的評価」。もつとも、この「評価」は、論理的な一貫性、無矛盾性という基準による「形式論理的な」評価である。「具体的な価値判断に表明されるこの究極の価値規準を意識させることは、……価値判断の科学的取り扱いが、思弁の領域に踏み込まずになしうる最後のことである」(S.151, 訳三五頁)。「価値の妥当を評価する」ことは、「信仰の問題」あるいは、「生活と世界の意味を索める思弁的な考察と解釈の課題」であり、「経験科学の対象ではけつしてない」(S.152, 訳三七頁)。

つまり、こういうことになる。ある目的を達成するための最適の手段が科学によつて決定しようとしても、それに伴つて、望まざる結果が生じる。このどちらを取るべきか、つまり、目的達成を選ぶのか、それとも望まない結果を避けることを選ぶのか、それは、科学によつては決定できない。さらに、具体的な目的の背後には、究極の価値規準が存在するのであるが、その価値そのものの評価も科学はなしえない。それは、その目的の究極的な「価値」を科学は決定しえないということを意味する。

「価値自由」の中でも、科学がなしうることとして、ほぼ同

様のことがあげられ、続いて次のように言われる。「目的が不可避免的な手段をどの程度まで正当化すべきか」という問題、「望まれていない副次的結果がどの程度まで甘受されるべきか」という問題、さらに、「具体的に対立し望まれまた為されるべき二つ三つの目的のあいだの衝突がどのようにして調整されるのか」という問題、こうした問題は、「選択や妥協のこととがら」であり、「ここには、決定をあたえうるであろうような何らかの種類の(合理的なあるいは経験的な)科学的なやり方は、存在しない」(S.470, 訳六一二頁)。「客観性」論文にはなかった論点として、目的による手段の正当化という問題がここでは扱われている。

目的による手段の正当化の問題は、「職業としての学問」の中でも取りあげられているが、それが最も具体的に論じられているのは、「職業としての政治」においてである。

そこでヴェーバーは、「『善い』目的を達成するには、まずたいていは、道徳的にいかがわしい手段、少なくとも危険な手段を用いなければならず、悪い副作用の可能性や蓋然性まで覚悟してかからなければならぬという事実」を指摘する(S.552, 訳九〇一頁)。「政治にとつて決定的な手段は暴力」であり(S.552, 訳九一頁)、政治に関わるものは、「すべての暴力の中に身を潜めている悪魔の力と関係を結ぶのである」(S.

557. 訳九九一〇〇頁。

そして、「かりにわれわれが、目的は手段を神聖化するという原理一般をなんらかの形で認めたとしても、具体的にどのような目的がどのような手段を神聖化できるか、を倫理的に決定することは不可能である」(S. 553. 訳九二二三頁)。

ある目的に対してもつとも適合的な手段を選択しようとしても、その手段的・技術的合理性は、その手段の倫理的存在は価値的な意義を決定することまではできないのである。こうしたことを決定するのは、経験科学ではなく、(あるいは哲学的学科を含めた学問でもなく) 具体的な人間の意欲である。それゆえ、そこに「神々の闘争」あるいは「神と悪魔の闘争」が現れることになる。

そうであれば、手段的・技術的合理性は、きわめて限定的な合理性だ、ということになる。ヴェーバーがこの合理性を普遍的なものだと考えていたとしても、彼は同時に、その限定性をも十分に認識していた、と考えなければならぬであろう。

このことはまた、彼の科学に対する態度とも関連しているように思われる。ヴェーバーは決して「科学万能主義者」ではない。彼は、その科学論において、科学がなしうることとなしえないことを明確に区別しようとしている。講壇社会主義批判という時代的要請のせいもあるのだろうが、読み方によっては、

科学がなしえないことを明らかにすることにこそ力を注いでいるようにも思える。少なくとも、(経験) 科学が価値判断をなしえない、ということは彼が主張し続けたことである。これは、科学の合理性がやはり、限定的なものでしかありえない、ということとヴェーバーが明瞭に認識していた、ということとを意味するであろう。

そして、それはまた、文化の領域における「普遍性」は限定的なものでしかありえない、ということ、換言すれば、そこでは「絶対的な普遍性」など存在しえない、ということの意味することになる。

註

- (1) 歴史主義については、K・マンハイム、徳永恂訳『歴史主義』、未来社、一九七〇、C・アントーニ、讃井鉄男訳『歴史主義から社会学へ』、未来社、一九五九、同、新井慎一訳『歴史主義』、創文社、一九七三を参照のこと。
- (2) 従来の邦訳では、これらの語は訳し分けられてはいない。この論考では、*allgemein* を「一般的」、*universell* を「普遍的」、*general* を「一般法則的」と訳しておく。
- (3) 向井は、「客観性」論文における「文化意義」概念の曖昧さを指摘し、「批判的研究」では、それに代えて「因果的意義」という語が使用されるようになり、「文化意義の認識も因果的認識の一つであることが自覚される」のだ、と述べている(向井、二三七八頁)。だが、歴史的個体の「文化意義」という場

合には、「因果的意義」とは区別される「普遍的な意義」に当
たるであろう。

- (4) また、次のような箇所もある。「文化的實在の認識はすべて、……つねに特殊化された固有の観点のもとになされる認識である。われわれが、歴史家や社会の研究者に、基本的前提として、重要なものと重要でないものとを区別することができ、そうした区別に必要な『観点』を所持していることを要請するのも、ただ、かれが、實在の事象を——意識してか無意識裡にか——普遍的な (universell) 『文化価値』に関係づけ、これを規準として、われわれにとつて意義をもつような、そうした連関を取り出すべきを心得ていなければならない、という意味である」(1904, S. 181, 訳九四頁)。ここでは、「主観的」とされる「価値」に「普遍的」という形容詞がつけられている。とすれば、「主観的」であることと「普遍的」であることも矛盾しない、ということになる。

- (5) プラベイカーは、形式合理性が「独特の合理性」だと解釈しているが、形式合理性だけではなく、手段的・技術的合理性もそれに当たると考えるべきであろう (Brubaker, p. 30)。

- (6) プラベイカーは、技術的評価と経済的評価との食い違いという例をあげながら、このことを説明している。つまり、技術的に最適な手段であっても、経済的なコストという点からは、もっとも適格的とは言えないという場合も十分ありうる、ということである (ibid., pp. 56-9)。

引用・参考文献

Brubaker, G., *The Limits of Rationality*, George Allen & Unwin, 1984.

Schluchter, W., *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, J.C.B. Mohr, 1979. 嘉目克彦訳、『近代合理主義の成立』、未来社、一九七七年。

向井 守、『マックス・ウェーバーの科学論』、ミネルヴァ書房、一九七七年。

矢野善郎、『マックス・ヴェーバーの方法論的合理主義』、創文社、二〇〇三年。

嘉目克彦、『文化の普遍史と現代』、橋本努・橋本直人・矢野善郎編『マックス・ヴェーバーの新世紀』、未来社、二〇〇〇年 所収。

Weber, M., (1904), *Die Objektivität des sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischer Erkenntnis*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, 1922. 富永祐治・立野保男訳折原浩補訳、『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』、岩波書店、一九九八年。

Ders., (1906), *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in *GazW*, 森岡弘通訳、『文化科学の論理学の領域における批判的研究』、『歴史は科学か』、みすず書房、一九六五年 所収。

Ders., (1913), *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in *GazW*, 林道義訳、『理解社会学のカテゴリー』、岩波書店、一九六八年。

Ders., (1917), *Der Sinn der Wertfreiheit* 《der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften》, in *GazW*, 木本幸造監訳、『社会学・経済学の「価値自由」の意味』、日本評論社、一九七二年。
Ders., (1919), *Politik als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften*, 5. Aufl., J.C.B. Mohr, 1988. 脇圭平訳、『職業としての政治』、岩波

書店 一九八〇年。

Ders., (1920), *Vorbemerkung in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I. J.C.B. Mohr, 1920. 大塚久雄・生松敬三訳, 「宗教社会学論集 序言」, 『マックス・ウェーバー 宗教社会学論選』, みすず書房, 一九七二年, 所収。

Ders., (1922a), *Soziologische Grundbegriffe in Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl., J.C.B. Mohr, 1976. 清水幾太郎訳, 『社会学の根本概念』, 岩波書店, 一九七二年。

Ders., (1922b), *Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens in Wirtschaft und Gesellschaft*. 富永健一訳, 「経済行為の社会学的基礎範疇」, 尾高邦雄 責任編集 『世界の名著 61 ウェーバー』, 中央公論社, 一九七九年, 所収。

(なお、訳文は適宜変更している。)